

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.06>

Dawid ROGACZ

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

Dharma kołem się toczy. O zanikaniu szkół filozoficznych buddyzmu chińskiego w V–VII wieku

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest ustalenie przyczyn zaniku szkół filozoficznych buddyzmu chińskiego w okresie pomiędzy V a VII w. n.e. Przedmiot dociekań stanowi: siedem pierwszych szkół buddyzmu chińskiego, chińska madhjamaka oraz chińska jogaczara. Przyczyny te mają charakter ideowy, tj. filozoficzny, a nie kulturowy bądź stylistyczno-językowy. Dla celów pracy zestawiam myśl tych szkół z filozofią szkół tiantai i huayan.

Słowa kluczowe: buddyzm chiński, madhjamaka, jogaczara.

Celem niniejszego artykułu jest ustalenie przyczyn zaniku szkół filozoficznych buddyzmu chińskiego w okresie pomiędzy V a VII w. n.e. Przedmiot dociekań stanowić będzie: siedem pierwszych szkół buddyzmu chińskiego (tzw. Szkoły Bytu i Niebytu), chińska madhjamaka (Szkoła Trzech Traktatów) oraz chińska jogaczara (Szkoła Tylko Świadomości). Stosunkowo szybki upadek wymienionych szkół jest tym bardziej zaskakujący, że myśl głównych przedstawicieli Szkoły Trzech Traktatów oraz Szkoły Tylko Świadomości – Jizanga i Xuanzanga – wyniosła teorię poznania na nieznany wcześniej i później w Chinach poziom analityczności i subtelności. Ich filozofia zachowała również pełną łączność motywów i rozstrzygnięć z indyjską mahajaną. Myśliciele ci nie oczekali się jednak godnych następców, a nawet godnych komentarzy. W późniejszej literaturze buddyjskiej oraz w myśli neokonfucjańskiej brak odniesień do ich traktatów. Wydaje się, że szkoły Tiantai i Huayan wyciągnęły wnioski z szybkiego wyczerpania się filozofii tych szkół, co rzuca dodatkowe światło na przyczyny takiego stanu rzeczy.

Tytułowa „dharma” to wieloznaczny, a jednocześnie podstawowy termin buddyzmu. Dharma to przede wszystkim synonim samych nauk Buddy. Pierwsze kazanie Buddy w Waranasi buddyści nazywają „pierwszym obrotem koła

Dharmy”. Tradycyjnie wskazuje się na trzy takie „obroty”, trzy postaci nauk buddyjskich: hinajanę („mały wóz” nauk), mahajanę („wielki wóz” nauk) oraz wadźrajanę (buddyzm tantryczny). Zaadaptowany przez Chińczyków buddyzm, w całej swojej specyfice, stanowi właściwie coś w rodzaju takiego obrotu kołem Dharmy. Rzecz w tym, że żadnej z pierwszych szkół buddyzmu chińskiego (z powodów, które pragnę zbadać w niniejszym artykule) nie dane było trwać dłużej niż półtora wieku. Ich dharmy „kołem się toczy” także w znaczeniu, w jakim w języku polskim kołem toczy się fortuna: część szkół, mimo swojej filozoficznej atrakcyjności, nie znalazła odzewu wśród chińskich buddystów, podczas gdy innym (jak np. amidyzmowi) udało się nie tylko przetrwać do czasów współczesnych, ale i przeniknąć do kultury japońskiej. Drugie znaczenie słowa „dharma” pochodzi już z filozofii buddyjskiej (tzw. abhidharmy), gdzie oznacza najmniejszy element rzeczywistości, podstawowy składnik świata. Dla odróżnienia, dharmę-element zapisywać będę małą literą, zaś Dharmę-nauczanie – dużą.

Zanik siedmiu pierwszych szkół buddyjskich w Chinach

Pierwsze ślady działalności buddystów w Chinach oraz pierwsze tłumaczenia przypadają na II wiek, pierwsze szkoły religijne (tzw. szkoły dhyany i pradžni) powstały zaś wiek później¹. Czas narodzin pierwszych szkół filozoficznych to z kolei IV w. Co zaskakujące, w 401 r., tj. w roku przybycia Kumara-dziwy do Chang’anu, siedem pierwszych szkół znano już wyłącznie z relacji. Do naszych czasów nie przetrwały żadne traktaty buddyjskie z IV w., a filozofię pierwszych szkół rekonstruuje się dzięki źródłom doksograficznym². Źródła te poprzestają zwykle na powiązaniu mistrza szkoły z jego główną maksymą (mimowolnie nasuwają się analogie z siedmioma mędrcami greckimi). Nie sposób odgadnąć, czy szkoły te faktycznie były tak ubogie w swojej treści, czy też tylko tyle dotrwało do czasów Jizanga. Krótki okres trwania tych szkół jest tym dziwniejszy, że operowały one najważniejszymi pojęciami neotaoizmu: byt–niebyt, substancja–funkcja, włączając się w nurt *gouyi*, czyli recepcji buddyzmu przy wykorzystaniu chińskich pojęć, głównie neotaoistycznych³.

¹ Pierwsze kontakty chińsko-buddyjskie to wszakże poselstwo cesarza Mingdi do Indii (61 r. n.e.) oraz będąca odpowiedzią misja Kaśjapy Madangi. Zorganizowane misje rozpoczęły się jednak w 122 r. n.e. Moja chronologia ma charakter ramowy i uproszczony. W sprawie szczegółów: J.W. De Jong, *Buddha's Word in China*, „East Asian History” 1996, nr 11, s. 45–58 oraz J. Edkins, *Chinese Buddhism*, London 1893, s. 87–90.

² Te źródła to: Jizang, *Zhongguanlunshu* oraz Sengzhao, *Burenkong*. W kompletnej edycji kanonu buddyjskiego *Taishō Shinshū Daizōkyō*, Tokio 1922–1934 są to (odpowiednio) tom 42, rozdział 29 oraz tom 45, rozdziały 152–153. Pozycja w kanonie buddyjskim będzie oznaczana odąd skrótem TSD.

³ Liebenenthal mówi wręcz o buddo-taoistach, pokazując, że synkretyzm ów, oprócz wymiaru ideowego (łączenie pojęć sutr pradžniaparamity z odpowiednimi pojęciami z *Daodejing*), miał także wymiar społeczny i instytucjonalny. Por. W. Liebenenthal, *Chinese Buddhism During the 4th and the 5th Centuries*, „Monumenta Nipponica” 1955, vol. 11, no. 1, s. 44–83.

Zanim przystąpię do prezentacji myśli siedmiu pierwszych szkół buddyzmu chińskiego, chciałbym zatem krótko omówić metafizykę neotaoistów i wskazać na klimat intelektualny tamtej epoki. W dobie zamętu politycznego dynastii Wei i Jin (220–428 n.e.)⁴ oraz skostnienia konfucjanizmu nastąpił powrót do myśli taoistycznej. Dominowały zagadnienia metafizyczne (stąd chińskie określenie neotaoizmu, *xuanxue* – ciemna nauka). Wang Bi (226–249) uważał, iż wszystkie byty powstały z niebytu, a u podstaw rzeczywistości leży pierwotny niebyt – *benwu*⁵. Jako zasada jednoczy on wszystkie zdarzenia, a przez to wymyka się naszemu opisom⁶. Stanowi on substancję (*ti*) wszystkich rzeczy, a w nim samym substancja i funkcja (*yong*, to, co przejawione) nie różnią się od siebie⁷. Inny neotaoista, Guo Xiang (zm. 312), twierdził, że nie ma potrzeby przyjmowania transcendentnej zasady: wszystkie rzeczy posiadają własną immanentną i naturalną zasadę, według której działają⁸. Głosząc determinizm, wyznawał także fatalizm: nie ma ucieczki przed tymi zasadami, nie ma bowiem Stwórcy ani żadnego nadnaturalnego porządku⁹. Filozofie Wang Bi i Guo Xiang zasadniczo się różniły, ale łączył je horyzont problemów i stawianych pytań.

Siedem pierwszych szkół filozoficznych buddyzmu chińskiego próbowało odpowiedzieć na pytanie, jaka relacja łączy kluczowe pojęcia filozofii buddyjskiej, tj. pustkę i umysł, z najważniejszymi pojęciami neotaoizmu – bytem i niebytem. Oto te szkoły:

1. *Szkoła Pierwotnego Niebytu*. Jej mistrzem był Dao An (312–385), wielki tłumacz Tripitaki i propagator najważniejszych idei mahajany¹⁰. Uważał, że „niebyt istniał zanim powstały miriady rzeczy, a Pustka stanowi początek wszystkich bytów posiadających formę”¹¹. Wydaje się zatem, iż utożsamiał *benwu* oraz pustkę (*kong*). Głosił, że to właśnie powstałe byty mają umysł ludzki, a odnalezienie ich źródła w niebycie wyzwala nas z błędnych przekonań¹². Choć jego doktryna wyraźnie podąża za metafizyką Wang Bi, zarówno Sengzhao, jak i Jizang uznają ją za ortodoksyjną i zbliżoną do nauczania Kumaradziwy.
2. *Szkoła Niebytu*¹³. Jej mistrzem był Fa Shen (286–374)¹⁴. Twierdził, że zanim powstała jakakolwiek dharma cechująca się formą, istniał niebyt. Z niebytu

⁴ Szczegóły w: W. Rodziński, *Historia Chin*, Wrocław 1974, s. 133–145.

⁵ Wang Bi, *Laozizhu*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook In Chinese Philosophy*, Princeton 1963, s. 321.

⁶ Wang Bi, *Zhouyi Lueli*, [w:] tamże, s. 318.

⁷ Wang Bi, *Laozizhu*, [w:] tamże, s. 323.

⁸ Guo Xiang, *Zhuangzizhu*, [w:] tamże, s. 328.

⁹ Tamże, s. 332.

¹⁰ O szerokiej działalności Dao Ana i jego znaczeniu dla ugruntowującego się buddyzmu chińskiego: Chou Hsiang-Kuang, *A History of Chinese Buddhism*, Allahabad 1956, s. 38–45.

¹¹ Jizang, *Zhongguanlunshu*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook...*, s. 338, TSD 42:29.

¹² Tamże. Kolejne prezentacje szkół również za Jizangiem. Tamże, s. 339–342.

¹³ Jizang nazywa ją „alternatywną szkołą pierwotnego niebytu”. Nazwa ta nie jest szczególnie szczęśliwa i zamazuje różnice dzielące obie szkoły, stąd moje określenie.

¹⁴ O życiu Fa Shena i jego uczniach: Chou Hsiang-Kuang, *A History...*, s. 31.

wyłonił się byt i do niebytu kiedyś powróci. Taką eschatologię uznaje Jizang za niezgodną z nauką sutr.

3. *Szkoła Takości*¹⁵. Wymienia się dwie podszkoły: szkołę z Guannei, według której materia-taka-jaka-jest jest pusta, tzn. pozbawiona samoistności. Mimo bliskości idei z madhjamaką, Sengzhao krytykuje to podejście, gdyż materia rozumiana jako zależna od przyczyn i warunków nie jest już dłużej materią¹⁶. Drugą podszkołę reprezentował Zhi Daolin (314–366)¹⁷. Jego zdaniem, materia jako taka jest pusta, co nie zaprzecza istnieniu rzeczy jako zależnych od wytwarzających je przyczyn. Polemizował także z taoistyczną ideą cnoty jako postępowania w zgodzie z własną naturą¹⁸.
4. *Szkoła Niebytu Umysłu*. Mistrzem tej szkoły był Fa Wen (zm. 374). Umysł nie powinien być przywiązany do rzeczy. W stanie tym, zwanym niebytem umysłu, doświadczają się pustki. Pustka nie jest jednak orzekana o świecie zewnętrznym.
5. *Szkoła Koncentracji Świadomości*. Jej mistrzem był Yü Fakai (zm. 374), który powiedział: „Trzy Światy¹⁹ przykrywa głęboka noc, a umysł tworzy wielki sen. Gdy obudzimy się z tego snu i wszędzie świt, produkująca iluzje świadomość wygaśnie, a Trzy Światy ukażą się jako puste”²⁰. Jizang zaznacza, iż jeśli wizja ta jest prawdziwa, to prawda ostateczna neguje doczesną, zatem część nauk Buddy jest fałszywa.
6. *Szkoła Iluzoryczności*. Jej mistrz, Dao Yi (zm. 401), twierdził, że wszystkie dharmy charakteryzowane przez doczesną prawdę są iluzoryczne, ale duch – nie. Jizang wskazuje, iż prowadzi to do negacji prawa karmana.
7. *Szkoła Jedności Przyczynowej*. Mistrz szkoły, Yü Daosui (b.d.), głosił, że dharmy są rezultatami kombinacji przyczyn (prawda doczesna), a gdy splot przyczyn się rozwiązuje, dharmy wygasają w istnieniu (prawda ostateczna).

Wydaje się, że przyczyny rychłego zaniku tych szkół, które dostrzec można już w tym miejscu pracy, są trojakiego rodzaju. Po pierwsze, ledwo dostrzegalna była różnica pomiędzy myślą tych szkół a metafizyką neotaoistyczną. Poszukujący doktrynalnej autonomii, rodzący się buddyzm chiński zmuszony był odciąć się od koncepcji pierwszych szkół. Po drugie, będąca wyrazem tego odcięcia krytyka Jizanga i Sengzhao wykazała heterodoksyjność tych myśli. Wreszcie szkoły te cechował brak systematyczności myśli i w rezultacie nie mogła ona od-

¹⁵ „Szkoła Materii, takiej, jaka jest” (*qise*), dosł. „materii tutaj”.

¹⁶ Sengzhao, *Buzhenkong*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook...*, s. 351.

¹⁷ Życie i dzieła: Chou Hsiang-Kuang, *A History...*, s. 30.

¹⁸ Tamże. Dyskusje z Liu Xizhi w klasztorze Białego Konia dotyczyły krytyki Zhuangzi. Z tego powodu nie zgadzam się z Tang Yongtongiem, iż myśl Daolina jest buddyjską recepcją filozofii Guo Xiang. Por. Tang Yongtong, *Preliminary Treatise on the Metaphysical Schools of the Wei-Chin period*, Beijing 1957, s. 53.

¹⁹ Świat pożądań zmysłowych, materii i ducha.

²⁰ Cytat niezmiennie za Jizangiem. Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook...*, s. 341.

należć kontynuatorów. Takie rozpoznanie przyczyn zaniku Szkół Bytu i Niebytu jest słuszne, choć brak mu jeszcze całościowej perspektywy, którą będę chciał wydobyć w podsumowaniu pracy. Warto zauważyć, iż ortodoksyjna i systematyczna madhjamaka podzieliła losy krytykowanych szkół. Aby odpowiedzieć na tytułowe pytanie, musimy zatem zbadać również filozofię Szkoły Trzech Traktatów.

Zanik Szkoły Trzech Traktatów

Madhjamaka to jeden z dwóch najważniejszych nurtów filozoficznych buddyzmu mahajana. Jego założycielem był legendarny Nagardżuna²¹. Główną ideę filozofii Nagardżuny można wyrazić w przekonaniu, iż wszystkie zjawiska są puste, tzn. pozbawione samobytu (*svabhava*), niesamoistne. Oznacza to, że wszystko powstaje i zanika w zależności od wszystkiego, wszystko jest uwarunkowane. Pojęcie pustki (*śūnyata*) może być traktowane jako reinterpretacja fundamentalnych pojęć buddyjskich – współzależnego powstawania (*pratityasamutpada*) czy anatmana²². Słowa i zdania także nie posiadają samobytu: słowa nie desygnują niezmiennych atomów świata, a zdania nie reprezentują rzeczywistości²³. Wszystkie nasze teorie świata (*drsti*) są błędne, co wykazuje krytyka tych poglądów oparta na metodzie *reductio ad absurdum* (*prasanga*)²⁴. Co jednak z samą madhjamaką? Madhjamaka nie jest fałszywa, ale nie jest też prawdziwa w krytykowanym sensie, nie jest też prawdziwa i fałszywa jednocześnie (czyli sprzeczna), nie jest też ani prawdziwa ani fałszywa²⁵. Nagardżuna rozróżnia prawdę konwencjonalną (*samvrtisatya*) od, przynależnej doktrynie pustki, prawdy ostatecznej (*paramarthasatya*)²⁶. Z czasem w obrębie madhjamaki wyodrębniły się dwie szkoły: swatantrika, głosząca, iż madhjamaka przekazuje pewną prawdę o rzeczywistości (Bhawawiweka) oraz prasangika, uważająca, że madhjamaka to jedynie metoda krytyki innych doktryn (Czandrakirti).

²¹ W kwestii kontrowersji wokół lat życia Nagardżuny odsyłam do: M. Walleser, *The Life of Nagarjuna from Tibetan and Chinese sources*, Delhi 1979 oraz I. Mabbet, *Problem of historical Nagarjuna revisited*, „Journal of the American Oriental Society” 1998, no. 3 (118).

²² J. Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, New York 2009, s. 21–32.

²³ Nagardżuna, *Vigrahavyavartani*, 31–33, 40–51. Źródło: J. Westerhoff, *The Dispeller of Disputes. Nagarjuna's Vigraha-vyavartani*, New York 2010, s. 30–35.

²⁴ Więcej na ten temat w: J. Chmielewski, *Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym*, „Studia Semiotyczne” 1981, t. 11, s. 54–59.

²⁵ Mamy tu do czynienia z tzw. czwórmiannem (*catuskoti*) „ani p, ani nie-p, ani p i nie-p, ani ani p ani nie-p”. Szerzej p. G. Priest, *Logic of Catuskoti*, „Comparative Philosophy” 2010, vol. 1, no. 2, s. 24–54.

²⁶ Nagardżuna, *Mulamadhyamakakarika* XXIV, 8–10. Tłumaczenie: J. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, New York 1995, s. 68. Także: Nagardżuna, *Śūnyatasaptati* 65–71. Tłumaczenie polskie: Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wyłaniania*, tł. A. Przybysławski, Kęty 2014, s. 88–89.

Przybycie madhjamaki do Chin wiąże się nierozłącznie z postacią Kumaradziwy (344–413), uważanego za pierwszego patriarchę Szkoły Trzech Traktatów (*sanlunzong*). Podczas podróży do Indii zgromadził święte teksty buddyjskie, które tłumaczył w stołecznym Chang'an, kierując swoistym zespołem badawczym, składającym się z około pięciuset mnichów. Szacuje się, że przetłumaczono w ten sposób ponad 300 tekstów, z czego 51 zaginęło, a 61 zachowało się we fragmentach²⁷. Kumaradziwa przetłumaczył także trzy traktaty, od których chińska madhjamaka wzięła swoją nazwę: *Mulamadhyamakakarika* – *Zhonglun*, *Dvadaśanikayaśāstra* – *Shiermenlun* i *Śataśāstra* – *Bailun*. Kumaradziwa w swoich tłumaczeniach pragnął oddać ducha pism buddyjskich przy użyciu rodzimych pojęć. Nie oznaczało to jednak deformacji znaczenia. Dla przykładu, tłumacząc kluczowy termin *śunya*, nie użył chińskiego *wu*, funkcjonującego w neotaoizmie i pierwszych szkołach buddyjskich jako „niebyt”, lecz neutralnego *kong*²⁸.

Oryginalną filozofię Kumaradziwy możemy poznać z korespondencji pomiędzy nim a Huiyuanem (344–416), pierwszym patriarchą amidyizmu, zebranej w „Podstawach mahajany” (*Dacheng dayizhang*). Huiyuan pyta Kumaradziwę o istotę rzeczywistości, *dharmadhatu*. Mnich odpowiada, iż dharmy nie posiadają swojej własnej istoty, a raczej ich naturą jest brak istoty, pustka. Wszystkie one powstają i zanikają w zależności od siebie. Również dharma powstawania nie posiada realnego bytu (*sadbhuta*): jej natura jest jednocześnie naturą nirwany. Kumaradziwa argumentuje, iż przeciwny punkt widzenia prowadzi do regresu w nieskończoność, w poszukiwaniu podstawy rzeczywistości bądź do absurdalnych pytań, takich jak pytanie o to, co było przed początkiem świata. W rzeczy samej patriarcha Sanlunu odrzuca wszystkie metafizyczne kategorie, takie jak byt/niebyt, przyczyna/skutek, przeszłość/przyszłość, jako nieadekwatne narzędzia do opisu pustki²⁹. Jego uczeń Sengzhao wyciągnie z tego wniosek, iż istoty madhjamaki należy szukać w teorii poznania.

Sengzhao (384–414)³⁰ jest autorem pierwszego systematycznego i niebędącego komentarzem traktatu w dziejach buddyzmu chińskiego. Mowa tu o „Traktacie o przyczynie” (*Zhaolun*), podzielonego na cztery części: I) „Niezmienność rzeczy” (*Wubujian*), II) „Pustka nierzeczywistego” (*Buzhenkong*), III) „Pradźnia nie jest wiedzą” (*Borewuzhi*), IV) „Nirwana nie ma nazwy” (*Niepanwuming*). W pierwszej części Sengzhao pragnie wykazać, iż ruch jest niemożliwy, odwołując się do naszego pojęcia czasu. Mówi się, że przeszłość przemija, ale jej już nie ma, jest zatem raczej w bezruchu. Jeśli nic nie

²⁷ O szczegółach życia i działalności translatorskiej Kumaradziwy: Chou Hsiang-Kuang, *A History...*, s. 57–60.

²⁸ Pozostałe przykłady tłumaczeń w: S. Beal, *The Buddhist Tripitaka as it is known in China and Japan. A Catalogue and Compendious Report*, Devonport 1876.

²⁹ Źródło: R. Robinson, *Early Madhyamaka in India and China*, Madison 1967, s. 181–195.

³⁰ O jego życiu: tamże, s. 123–124.

przeminęło, nic nie przybyło do terażniejszości. Teraźniejszość nie może zaś odejść, bo przestanie być sobą. Nic nie przychodzi, nic nie odchodzi – konkluduje Sengzhao. Niezmiennność tej zasady nie kłóci się z nietrwałością rzeczy. Przeszłość i terażniejszość to tylko nazwy. Podobnie jest z przyczyną, która miałaby poprzedzać widoczny skutek: to tylko nasze pojęcie³¹.

Tytuł kolejnej części wynika z przekonania Sengzhao, iż „niebyt” nie powinien oznaczać czegoś nieistniejącego, ale coś pozbawionego samobytu, czyli pustego. Z doktryny pustki wynika, iż nie ma rzeczy o określonych, ustalonych naturach: „aktualny stan rzeczy nie może zostać oddany przez nazwy, zaś nazwy w swych prawdziwych znaczeniach nie mogą zostać przyporządkowane rzeczom”³². Ostateczna prawda nic nie reprezentuje, nie ma swojej opozycji w postaci fałszu. Nie jest też różna w swojej treści od prawdy konwencyjnej.

Trzecia część służy odróżnieniu pradžni, mądrości będącej synonimem ostatecznej prawdy, od wiedzy, która posiada swoje obiekty. Sengzhao używa czterech argumentów:

1. Znale pozostaje w relacji do nieznanego. W pradžni nie ma jednak ignorancji.
2. Mądrość jest pozbawiona nazwy i formy (ang. *empty of* namarupa), zatem nie można powiedzieć, że istnieje lub nie, tak jak wiedza.
3. Oświecony nie myli się, zatem nie jest to wiedza.
4. Intuicja przenika rzeczywistość, współistnieje z nią; wiedzę generuje w czasie obiekt³³.

Dzięki Kumaradziwie madhjamaka porzuciła ontologię, dzięki Sengzhao zajęła się teorią poznania, dzięki Jizangowi będzie musiała porzucić także i epistemologię. Jizang (549–623) jest największym, a jednocześnie ostatnim patriarchą Szkoły Trzech Traktatów³⁴. W „Głębokim znaczeniu Trzech Traktatów” pojawia się centralny dla jego myśli koncept „odrzuć błędne poglądy jako ujawniania właściwych” (*boxie xianzhen*). Choć Jizang nie mógł być świadkiem debaty pomiędzy prasangiką a swatantriką, podważa jej słuszność: krytyka jednych poglądów jest wsparciem innych i vice versa. Dwa przeciwstawne poglądy są odpowiedziami na te same pytania. Wszystkie poglądy są puste, gdyż powstają i zanikają w zależności od swoich opozycji. Dotyczy to również madhjamaki, zwracał na to uwagę już Nagardżuna: „dla kogo droga pustki jest poglądem, ten nie osiągnie niczego”³⁵. Jizang pisze o zwodnym przywiązaniu do śunjatawady w nieco poetyckich słowach: „z tym jest jak z wodą zdolną zgasić ogień: jeśli woda zaczęłaby się palić, cóżby ją ugasiło? Nihilizm i eternalizm są jak ogień, który gasi pustka. Lecz jeśli ktoś upiera się przy pustce, nie ma lekarstwa, które

³¹ Sengzhao, *Wubujian*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook...*, dz. cyt., s. 344–350.

³² Sengzhao, *Buzhenkong*, [w:] tamże, s. 352.

³³ R. Robinson, *Early...*, s. 212–221.

³⁴ O życiu: A. Fox, *Jizang*, [w:] *Great Thinkers of the Eastern World*, ed. I. McGreal, New York 1992, s. 105–106.

³⁵ Nagardżuna, *Mulamadhyamakakarika* XIII, 8, [w:] J. Garfield, *The Fundamental...*, s. 36.

mogłoby mu pomóc”³⁶. Z tej perspektywy doktryna pustki jawi się jako reinterpretacja doktryny zręcznych środków (*upaya*). *Śūnyata* oznacza brak przywiązania do jakiegokolwiek poglądu, który nie pomaga w wyzwoleniu. Jizang pisze: „Budda [...] jest zawsze zręczny w znajdowaniu ścieżek prowadzących do pustki i ciszy”³⁷. Choć Jizang nazywa swoją metodę *boxie xianzhen*, nie ma mowy o prawdzie i fałszu w krytykowanym sensie. „Jeśli nie ma tezy i antytezy, nie ma *zhen* i *xie*”³⁸. *Zhen* i *xie* znaczy raczej „odpowiedni”, „zalecany” i odpowiednio: „nieodpowiedni”, „niewskazany”. Każdy ma jakieś poglądy, lecz nie można być do nich kurczowo przywiązanym, a zwłaszcza nie można potępiać innych za ich zdanie. „Jeśli choroba przywiązania ustępuje, lekarstwo pustki się odkłada, a święta droga nie ma już nic do czynienia z bytem i niebytem. Niczego nie stwierdzono, niczemu nie zaprzeczamy”³⁹.

Jizang pokazuje swoje pragmatyczne podejście także wobec doktryny dwóch prawd. Pisze: „dwie prawdy to środki instruowania, nie są związane z obiektami czy zasadami”⁴⁰. Jeśli dwie prawdy stanowiłyby zasady, *madhjamaka* popadłaby w substancjalizm i dualizm wcale nieróżny od tego, który wytykała pozostałym szkołom. Cuma Ozkan uważa, iż właśnie wykroczenie poza dualistyczne schematy stanowiło esencję nauk filozoficznych Buddy, czemu wierny jest Jizang⁴¹. Chińczyk pisze bowiem o czterech poziomach dwóch prawd:

1. *Pierwszy poziom*. „Istnienie” stanowi prawdę doczesną, „pustka” – ostateczną. Poziom ten odzwierciedla drogę zwykłych ludzi, a także pokrywa się z konkluzją swatantriki.
2. *Drugi poziom*. „Istnienie” i „pustka” to prawda doczesna, „niedualność” – ostateczna. „Niedualność” oznacza „ani istnienie, ani pustka”.
3. *Trzeci poziom*. „Dualność” i „niedualność” są nazwane prawdą doczesną, „ani dualność, ani niedualność” – prawdą ostateczną.
4. *Czwarty poziom*. „Różnice” to prawda doczesna, „niezróżnicowanie” i „niezależność” to prawda ostateczna⁴². Iteracja biegnie potencjalnie w nieskończoność, ukazując uwikłanie teorii dwóch prawd w używane przez nas pojęcia.

Jak już zaznaczono, Jizang to ostatni przedstawiciel Sanlunu. Jego uczeń, Ekan, propagował szkołę w Japonii pod nazwą Sanronu, jednakże bez skutków. W ciągu półtora wieku po szkole nie było śladu. Mimo znacznej subtelności po-

³⁶ Jizang, *Erdiyi*, [w:] Hsueh-li Cheng, *Empty Logic*, Delhi 1991, s. 49.

³⁷ Jizang, *Sanlun xuanyi*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook...*, s. 368, TSD 45:1–7.

³⁸ Jizang, *Erdiyi*, [w:] Hsueh-li Cheng, *Empty...*, s. 50.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Jizang, *Sanlun xuanyi* 2, [w:] Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought in China*, Leiden 1994, s. 140.

⁴¹ C. Ozkan, *A Comparative Analysis: Buddhist Madhyamaka and Daoist Chongxuan (twofold mystery) in the early Tang (618–720)*, MA thesis at University of Iowa, Iowa 2013, s. 37.

⁴² Jizang, *Erdizhang*, pt. 1, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook...*, dz. cyt., s. 360–361, TSD 45:90–91.

jęć, traktaty Sengzhao czy Jizanga nie doczekały się komentarzy. Ani taoiści, ani konfucjaniści nie polemizowali z ich twierdzeniami. Wydaje się, że powodem tego stanu rzeczy był radykalnie negatywny charakter ich myśli oraz fakt, iż w pismach Jizanga sama madhjamaka podlega niejakej dekonstrukcji. Tego typu szkoła nie mogła odnaleźć kontynuatorów w rodzącym się buddyzmie chińskim. Po drugie, Szkoła Trzech Traktatów była głęboko osadzona w buddyzmie indyjskim, *explicite* filozofii Nagardżuny. Większość pojęć i rozróżnień madhjamaki, które zakładali Sengzhao czy Jizang, była niezrozumiała dla Chińczyków w czasach, gdy dopiero tłumaczono pierwsze dzieła hinduskich filozofów. Po trzecie, klasyczna filozofia chińska nie była szczególnie zainteresowana problematyką epistemologiczną, która w postaci koncepcji poznania i prawdy znajduje się w centrum zainteresowania sanlunu. Ponownie jednak przyczyny te nie wyjaśniają zupełnie zaniku Szkoły Trzech Traktatów. Chińską jogaczarę, która nie odstawała od madhjamaki poziomem analityczności czy buddyjskim charakterem, a która koncentrowała się na konstrukcji pozytywnego systemu filozoficznego, powinien czekać odmienny los. Tak jednak nie było.

Zanik Szkoły Tylko Świadomości

Drugim, obok madhjamaki, najważniejszym nurtem filozoficznym mahajany była jogaczara, zwana także widźnianawadą bądź citamatrą. Za twórcę jogaczary uchodzi mnich Asanga, który nawrócił na widźnianawadę swojego brata, Wasubandhu⁴³. Poglądy Wasubandhu podlegały nieustannej ewolucji: od skrajnego realizmu sarwastiwady, którego wyrazem jest monumentalna *Abhidharmakośa*, przez fenomenalizm sautrantiki, na idealizmie jogaczary skończywszy⁴⁴. Ostatni etap twórczości Wasubandhu reprezentują zwięzłe, acz pełne treści dziełka, nawiązujące swą budową do sutr założycielskich szkół braminizmu: „Dwadzieścia wersetów” (*Vimśatika*) oraz „Trzydzieści wersetów” (*Trimśika*)⁴⁵. W „Dwudziestu wersetach” Wasubandhu pragnie wykazać słuszność idealizmu poprzez argument ze snu oraz argument mereologiczny. Realiści uważają, że czasowo-przestrzenny charakter oraz przyczynowe oddziaływanie na zmysły cechują obiekty zewnętrzne. Własności takie wykazują jednak także obiekty ze snu, będące przekształceniem impresji (*vasanas*). Tak naprawdę wszystkie nasze percepcje to efekt „kiełkowania” tego typu ziaren (*bija*), tkwiących w naszej świadomości zbiorczej (*alaya vijñāna*). Drugi argument odwołuje się do pojęcia całości: postrzegane całości muszą składać się z części, a ostateczne części muszą być dalej niepodzielne i nierozciągle, czyli duchowe. Rzeczywistość złożona

⁴³ O ich życiu: M. Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001, s. 290, 292.

⁴⁴ D. Lusthaus, *Vasubandhu*, [w:] *Great Thinkers of the Eastern World*, s. 211.

⁴⁵ O dziełach Wasubandhu: S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi 1984.

z duchowych części ma naturę psychiczną⁴⁶. „Trzydzieści wersetów” uściśla myśl Wasubandhu. Wyróżnia on trzy natury: to, co tylko wyobrażone (sny, iluzje), to, co zależne w swoim istnieniu (percepcje) oraz to, co absolutne, tj. czystą świadomość, która – gdy tylko nie uchwytuje żadnych obiektów – staje się tożsą sama z takością (*tathata*), stanem wyzwolenia. To *alaya vijñana* rodzi świadomość myślącą i zmysłową, a te – pięć świadomości zmysłowych⁴⁷.

Główne dzieło twórcy chińskiej jogaczary, Xuanzanga, jest komentarzem do *Trimśiki*. Xuanzang (596–644), podobnie jak Kumaradžiwa, odbył podróż do Indii, skąd po dziesięciu latach przywiózł do Chin około 657 buddyjskich tekstów, a 75 z nich przetłumaczył⁴⁸. Xuanzang jest także autorem obszernych „Zapisków buddyjskich o świecie zachodnim” (*Datang xiyuji*), które stały się źródłem inspiracji dla autora „Wędrowki na zachód”, klasycznej powieści chińskiej⁴⁹. Wspomniany komentarz, będący w gruncie rzeczy systematycznym wykładem filozofii Xuanzanga, nosi tytuł *Chengweishilun* – „Traktat o ustanowieniu [Doktryny] Tylko Świadomości”. Od niego wzięła swoją nazwę szkoła *weishi*.

Xuanzang pragnie wykazać, że jaźń i dharmy nie posiadają realnego bytu. Dusza nie może być rozciągnięta na cały świat, bo ciała miałyby wspólne myśli; nie może rozciągać się w pojedynczym ciele, bo byłaby zmienna i podzielna; nie może być także atomem, gdyż nie byłaby wtedy wieczna. Dusza nie może być agregatem dharm, gdyż zmysły są związane z materią i dusza nie byłaby wieczna; nie może być czymś różnym, gdyż nie wpływałaby na uczynki; nie może być ani jednym, ani drugim, bo to puste pojęcie⁵⁰. Co do dharm: nie mogą mieć jednej, wspólnej natury; natura nie może też leżeć poza nimi; nie można utrzymywać obu twierdzeń jednocześnie ani przyjmować czegoś trzeciego, czego się nie wyjaśnia⁵¹. Zarówno jaźń, jak i dharmy to konstrukty będące rezultatem transformacji świadomości. Nie ma sfery zewnętrznych obiektów: istnieje tylko świadomość, która ją wytwarza. Ściśle rzecz biorąc, w wyniku pierwszej transformacji świadomości spichrzowej (alaji) powstaje wpierw druga świadomość (*manasvijñana*), będąca centrum myśli. To ona, jako odpowiedzialna za akty wolicjonalne i rozumowania, dostarcza alaji ziaren, które z kolei kiełkują, produkując manifestacje. Proces ten ma charakter odwieczny, choć można go przerwać: poprzez odcięcie przywiązania do rzeczy i kontemplację nowe ziarna nie powstają⁵².

⁴⁶ Wasubandhu, *Dowód na wyłączne istnienie treści świadomości w dwudziestu strofach*, tł. P. Balcerowicz, M. Nowakowska, „Studia Indologiczne” 1999, nr 6, s. 5–44.

⁴⁷ Wasubandhu, *Trzydziestka strof – uzasadnienie wyłącznego istnienia treści świadomości*, tł. M. Mejor, [w:] tegoż, *Buddyzm...*, s. 297–300.

⁴⁸ O życiu Xuanzanga: Chou Hsiang-Kang, *A History...*, s. 116.

⁴⁹ Tłumaczenie dzieła: S. Beal, *Buddhist Records of the Western World*, vol. 1–2, London 1884.

⁵⁰ Xuanzang, *Chengweishilun*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook...*, s. 375–377, TSD 31:1–2. Kolejno krytykowane szkoły: samkhja, nirgrantha, wajsieszika, abhidharma, jogaczara (!), madhjamaka.

⁵¹ Tamże, s. 377–379, TSD 31:3–4. Kolejno krytykowane szkoły: samkhja, wajsieszika, nirgrantha, adźiwika.

⁵² Tamże, s. 379–382, TSD 31, 12–13.

W wyniku drugiej transformacji świadomości *manasvijnana* zaczyna delibrować na własny temat. Powstaje iluzja trwałej i niezmiennej jaźni, która wikła w krąg wcieleń, samsarę. Do świadomości przylegają cztery przywary: samoułuda, egoizm, pycha i narcyzm. W wyniku trzeciej transformacji świadomości powstaje *manovijnana*, świadomość tworząca pojęcia w oparciu o materiał dostarczany przez zmysły. Jej funkcją jest rozróżnianie poszczególnych sfer obiektów. Od *manasvijnana* różni się ona ponadto dwoma praktycznymi aspektami: po pierwsze, dokonuje różnicowania na wrażenia przyjemne i przykre, podczas gdy *manasvijnana* nie jest ani dobra, ani zła; po drugie, jej działanie ustaje w trakcie snu, choroby i innych zaburzeń, podczas gdy działanie świadomości-centrum-myśli ma charakter ciągły. Wraz z *manovijnana* automatycznie powstaje pięć świadomości zmysłowych: świadomość wzrokowa, słuchowa, węchowa, smakowa i dotykowa⁵³. W pojedynczym postrzeżeniu obecna jest jego treść obiektywna, subiektywna, tj. świadomość (*manovijnana*), samoświadomość (*manasvijnana*) oraz „poświadomość”, czyli ziarna trafiające do alaji⁵⁴.

Okazuje się jednak, że w zasadniczym punkcie drogi Xuanzanga i Wasubandhu rozchodzą się. Xuanzang nie zaprzecza bowiem realnemu istnieniu rzeczy: nie uważa ich za wytwór świadomości, tego samego typu, co sen bądź wiersz, lecz za realny byt, którego postać jest zawsze zależna od świadomości. „Ponieważ ‘tylko’ nie zaprzecza istnieniu dharm, które są nieodłączne od świadomości, prawdziwa Pustka itp. ma naturę bytu. W ten sposób pozostajemy daleko od dwóch skrajności realności i nierealności dharm”⁵⁵. W innym miejscu Xuanzang pisze, że pięć świadomości zmysłowych posiada, obok przyczyny wewnętrznej, przyczynę zewnętrzną, w postaci kombinacji przyczyn⁵⁶. Jego system nie jest zatem idealizmem subiektywnym w rodzaju idealizmu Berkeley’a, bliżej mu zdecydowanie do idealizmu transcendentnego Kanta⁵⁷. Badacze myśli Xuanzanga pozostają rozbieżni co do zasadniczych ocen: Fung Yulan uważa Xuanzanga za idealistę subiektywnego⁵⁸, Chan Wing-tsit za idealistę obiektywnego⁵⁹, z kolei zdaniem Dana Lusthaua, Xuanzang w ogóle nie był idealistą metafizycznym, lecz fenomenologiem⁶⁰. Sam Xuanzang zdawał

⁵³ Tamże, s. 383–386. Koncept świadomości zmysłów wywodzi się z samkhji, operowano nim i w abhidharmie.

⁵⁴ Z powodu owej doktryny czterech porcji szkołę weishi nazywano także szkołą klasyfikacji dharm, *faxiang*.

⁵⁵ Xuanzang, *Chengweishilun*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook...*, s. 387, TSD 31:37.

⁵⁶ Tamże, s. 385.

⁵⁷ Z Kantem łączyłoby Xuanzanga także wyraźne odróżnienie świadomości tworzącej pojęcia w oparciu o materiał zmysłowy (*manovijnana*) od świadomości tworzącej pojęcia czyste (*manasvijnana*), jak również podkreślanie roli apercpepcji w akcie postrzegania. Oczywiście, brak u Kanta paraleli dla pojęć alaji i ziaren.

⁵⁸ Fung Yulan, *History of Chinese Philosophy*, vol. 2, Princeton 1953, s. 359.

⁵⁹ Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook...*, s. 408.

⁶⁰ D. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation Yogacara Buddhism and the Ch’eng Wei-Shih lun*, New York 2002, s. 533.

sobie zapewne sprawę z trudności wykazania realności dharm w obrębie aparatu konceptualnego jogaczary. Pozwalała mu jednak na to doktryna trzech natur (*tri-svabhava*) Wasubandhu: od świadomości (natura absolutna) zależne są zarówno rzeczy realne (natura zależna), jak i nierealne (natura czysto wyobrażona, tj. sny i iluzje)⁶¹. Bez wątpienia nie był Xuanzang solipsystą: „czy Doktryna Tylko-Swiadomości stwierdza, że istnieje tylko jedna indywidualna świadomość? Nie [...] Słowo ‘świadomość’ wyraża ogólnie ideę, że wszystkie ludzkie istoty posiadają osiem rodzajów świadomości”⁶². Xuanzang nie musi, jak Berkeley, uciekać się do pojęcia Boga, aby umożliwić pojawienie się innych podmiotów. Bóg nie stanowi także gwarantu ciągłości postrzeżeń: to ostatnie wynika u buddysty z faktu, iż poszczególne percepcje dostarczają alaji ziaren o charakterze podobnym do tych, z których powstały.

Xuanzang nie doczekał się swojego filozoficznego następcy. Co prawda, Chou Hsiang-Kuang wymienia wielu jego bezpośrednich uczniów: Kuiji, Yuan-ce, Huizhao, Zhizhou, Buguang, Fabao oraz Huili. Ich działalność ograniczała się jednak do tłumaczenia kolejnych dzieł buddyjskich, pisania not do tych tłumaczeń, glos do „Traktatu” Xuanzanga czy wreszcie biografii mistrza⁶³. Z chwilą śmierci Xuanzanga grupa znacznie zwalnia tempo swoich prac, a w kolejnym, ósmym wieku, nie ma już po nich śladu⁶⁴. Co przesądziło o zaniku i tej szkoły? Czyżby jej abstrakcyjność? Jeśli tak, to taki sam los powinien czekać ciesząc się popularnością szkoły huayan i tiantai. Skrótowe przyjrzenie się tym ostatnim pozwoli wydobyc nam różnice i odpowiedzieć konkluzywnie na tytułowe pytanie.

Fenomen szkół tiantai i huayan

W niniejszym paragrafie zamierzam wskazać na pewne charakterystyczne cechy wyróżniające szkoły tiantai oraz huayan na tle wcześniejszych nurtów buddyzmu chińskiego. Poza faktem, iż były to pierwsze „typowo chińskie” szkoły buddyjskie, tj. niemające swoich odpowiedników w Indiach, mamy do czynienia z szeregiem istotnych przemian samej myśli filozoficznej, które przesądziły o sukcesie tych szkół, nie tylko w Chinach, ale i w Japonii⁶⁵. Wyczerpujące omówienie filozofii tiantai i huayan jest tu jednak niemożliwe⁶⁶.

⁶¹ Xuanzang, *Chengweishilun*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook...*, s. 394, TSD 31:55–56.

⁶² Tamże, s. 392, TSD 31:40.

⁶³ Chou Hsiang-Kuang, *A History...*, s. 128–132.

⁶⁴ JeeLoo Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy. From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, Oxford 2006, s. 246.

⁶⁵ Szkoły sanron (chin. *sanlun*) oraz hosso (chin. *weishi*) zostały wchłonięte przez pozostałe szkoły, w tym tendai (chin. *tiantai*) i kegon (chin. *huayan*).

⁶⁶ Odsyłam do dwóch znakomitych monografii: T. Cleary, *Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism*, Honolulu 1983 oraz P. Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, California 1989.

Szkoła tiantai wzięła swoją nazwę od góry, na której nauczał jej mistrz, Zhiyi (538–597)⁶⁷. Od początku łączyła ona wątki madhjamaki i jogaczary, czemu dała wyraz w doktrynie Trzech Prawd: Prawda Pustki (*kongdi*), głosząca niesamoistość rzeczy, oraz Prawda Temporalna (*jiadi*), mówiąca o zależnym sposobie egzystencji rzeczy, są jednym jako Prawda Środka (*zhongdi*)⁶⁸. Tym, od czego zależne są puste rzeczy, jest Umysł Czystej Natury. Wszystko jest jego manifestacją, a on stanowi z kolei wspólną naturę wszystkiego. Od jogaczary teoria Zhiyi różniła się w trzech aspektach. Po pierwsze, Umysł jest jeden, ponadindywidualny, a przez to tożsamy z Takością i naturą Buddy. Znaczy to, że natura Buddy „tkwi” w każdym człowieku. Po drugie, Umysł jest niezmienny, nie ulega żadnym transformacjom. Po trzecie, świat jest realną manifestacją Umysłu, a nie jego wytworem o naturze świadomości⁶⁹. Wszystkie światy są immanentne w jednej myśli, jak często powtarza Zhiyi. Tiantai dokonuje również konkretyzacji pojęcia światów, ograniczając ich liczbę do 3000 oraz starannie wymieniając ich rodzaje. Ostateczny wynik to efekt przemnożenia dziesięciu światów, dziesięciu charakterystyk, dziesięciu poziomów oraz trzech składników⁷⁰.

Żołycielem szkoły huayan był Du Shun (557–640), aczkolwiek za jej najważniejszego filozofa uchodzi Fazang (643–712)⁷¹. Szkoła wzięła swą nazwę od „Sutry Girlandy Kwiatów” (*Avatamsakasutra*), którą komentowali jej patriarchowie. Bodaj najsłynniejszym komentarzem jest traktat, w którym Fazang wyjaśnia poszczególne punkty doktryny huayan, przyrównując je do detali pałacowej figury złotego lwa⁷². Punktem wyjścia szkoły huayan jest pozorny dualizm niezmiennej, bezpostaciowej substancji oraz zmiennej, konkretnej funkcji. Dualizm ten pogłębia przekonanie, iż pojedyncze umysły wytwarzają iluzoroczne światy (sferę fenomenalną), podczas gdy umysł Buddy kontempluje rzeczywistość w jej takości (sfera noumenalna). Zdaniem Fazanga, nasze umysły są wytworzone przez umysł Buddy i mogą do niego wrócić, jeśli wyzbędą się przywiązania do świata⁷³. Jedność rzeczywistości rozumiana jest jako pustka: dharmy istnieją tylko w relacji do innych (nie mają samo-bytu), a nawet więcej: każda dharmy pozostaje w relacji do wszystkich pozostałych dharm uniwersum! Są one jedynie „klejnotami w sieci Indry”, punktami przecięcia relacji zależności⁷⁴.

Podsumowując, obie szkoły podjęły zadanie syntezy madhjamaki i jogaczary, choć huayan ewidentnie ciążyła ku idealizmowi obiektywnemu. Obie szkoły

⁶⁷ Życie Zhiyi oraz wykaz jego dzieł: Chou Hsiang-Kang, *A History...*, s. 96–98.

⁶⁸ JeeLoo Liu, *An Introduction...*, s. 286.

⁶⁹ Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook...*, dz. cyt., s. 396–398.

⁷⁰ JeeLoo Liu, *An Introduction...*, s. 279–282.

⁷¹ O życiu i dziełach Du Shuna i Fazanga: Chou Hsiang-Kuang, *A History...*, s. 132–135.

⁷² Mowa o *Jinshizizhang*, „Traktacie o złotym lwie”, TSD 45:663–667. W innym traktacie członem porównania są bramy por. *Huayan Yihaibomen*, „Sto bram do morza idei Sutry Girlandy Kwiatów”, TSD 45:630–631.

⁷³ JeeLoo Liu, *An Introduction...*, s. 257–259.

⁷⁴ Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook...*, s. 406–408.

wychodziły z przekonania o istnieniu uniwersalnego Umysłu, immanentnego każdej istocie, do którego powrót tożsamy jest z wyzwoleniem. Obie szkoły pragnęły wreszcie wykazać jedność rzeczywistości, przy czym tiantai stawiała raczej na zharmonizowanie pozornie sprzecznych tendencji, a huayan – na wykazanie ich parakonsystentnej koegzystencji. Fazang czyni z siebie bezpośredniego spadkobiercę szkoły tiantai, którą nazywa „ostatecznym przesłaniem mahajany”⁷⁵. W Chinach istniało nawet powiedzenie: „huayan i tiantai w doktrynie, zen i amidyizm w praktyce”⁷⁶. Pora odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w powyższym porzekadle brak miejsca dla szkół sanlun i weishi.

Przyczyny zaniku filozoficznych szkół buddyzmu chińskiego

W poprzednich paragrafach wskazano już szczegółowe przyczyny zaniku szkół filozoficznych buddyzmu chińskiego w V–VII w.: heterodoksyjność i brak systematyczności Szkół Bytu i Niebytu, sceptycyzm i hermetyczność Szkoły Trzech Traktatów, abstrakcyjność Szkoły Tylko Świadomości. W niniejszej części pracy chciałbym uzupełnić te przyczyny częściowe i umiejscowić je w szerszym kontekście. Dokona się to poprzez zestawienie myśli pierwszych szkół buddyjskich z filozofią szkół tiantai i huayan. Prowadzi to do sformułowania pewnych globalnych hipotez: wyjaśnienia kulturowego, językowego oraz ideowego (filozoficznego), z których tylko jedno zostanie utrzymane w mocy. Jako Autor tych hipotez zdaję sobie sprawę z faktu, iż filozofia zawsze stanowi część kultury symbolicznej oraz tworzona jest w konkretnym języku. Nie jest zatem moim celem wykazanie separacji tych pojęć: są to po prostu najdogodniejsze nazwy, ułatwiające szybką identyfikację danej hipotezy wyjaśniającej zanik buddyjskich szkół.

Kulturowe wyjaśnienie rychłego wyczerpania się wymienionych szkół polegałoby na uznaniu, iż za taki a nie inny stan rzeczy odpowiadał typowo indyjski charakter filozofii tych szkół. Tezy tej broni Chan Wing-tsit⁷⁷. Bez wątpienia, zarówno Jizang, jak i Xuanzang są kontynuatorami liczących sobie pół wieku tradycji: bez znajomości filozofii Nagardżuny i Wasubandhu ich myśl pozostaje niezrozumiała. Zarówno Jizang, jak i Xuanzang polemizują z głównymi nurtami filozoficznymi Indii, od sankhji po abhidharmę: właściwe zrozumienie tych polemik wymagało zatem niebywalej erudycji. Wreszcie zarówno pierwszy, jak i drugi koncentrują się na teorii poznania, dyscyplinie „niepopularnej” w Chinach. Brak u nich refleksji etycznej czy filozoficzno-politycznej.

Wyjaśnienie kulturowe jest konieczne, ale nie wystarczające. W szkołach bytu i niebytu oraz w traktatach Sengzhao kluczową rolę odgrywały pojęcia neo-

⁷⁵ Fazang, *Jinshizhang* pt. 6, [w:] tamże, s. 410.

⁷⁶ Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook...*, s. 422.

⁷⁷ Tamże, s. 359, 373.

taoistyczne, nieobce chińskiej umysłowości. Mimo to, również ich filozofie nie stanowiły inspiracji dla kolejnych buddystów, a nawet dla taoistów. Z drugiej strony, za sprawą działalności translatorskiej Kumaradźiwy i Xuanzanga najważniejsze traktaty mahajany stały się dostępne Chińczykom. Jizang i Xuanzang, odwołując się do filozofów indyjskich, zawsze referują ich twierdzenia. W komentarzach sanlunu i weishi zawsze zamieszczano tekst komentowany, brak „komentarzy do zaginionych tekstów”. Wreszcie w szkole huayan centralne znaczenie miała sutra Avatamsaka, co nie zrażało jej wyznawców. Indyjski charakter buddyzmu był oczywisty, a pielgrzymki Faxiana czy Yijinga do Indii świadczą o czci dla tradycji indyjskiej.

Językowe wyjaśnienie przyczyn zaniku wymienionych szkół polegałoby na uznaniu, że pojęcia, argumenty, styl i układ traktatów tych szkół przyczyniły się do ich wyczerpania. Chiński umysł, nawykły do historycznych przykładów (Konfucjusz) i barwnych przypowieści (Zhuangzi), nie tolerował systematycznych, abstrakcyjnych wywodów sanlunu i weishi. Złożona argumentacja, trudna nawet dla współczesnego czytelnika, z pewnością nie była łatwiejsza w VI i VII wieku naszej ery. Metoda autokrytyki, obecna u Jizanga czy Xuanzanga, nie sprzyjała zapewne pojawieniu się kontynuatorów myśli. Z drugiej strony, zarówno tiantai, jak i huayan poszukiwały coraz to nowych metafor ilustrujących zawile fragmenty (sieć Indry, złoty lew, trzy tysiące światów, itd.).

Również wyjaśnienie językowe nie jest wystarczające, chociaż trudno odmówić mu słuszności. W chińskiej filozofii nie brak przykładów skomplikowanej, abstrakcyjnej argumentacji: wspomnę tylko „Traktat o białym koniu” Gongsun Longa, eseje Xunzi czy kanony moistyczne. Pełne oksymoronów dzieła Fazanga także nie ustępowały im poziomem abstrakcji. Z drugiej strony, centralne pojęcia weishi – świadomość spichrzowa i ziarna – to metafory. Hasła Jizanga: cztery poziomy dwóch prawd (*sizhong erdi*) czy odrzucanie jako ujawnianie (*boxie xianzhen*) celowo miały postać popularnych czteroznakowców. Metoda autokrytyki nie była też w ojczyźnie dialogów konfucjańskich niczym nowym.

Uważam, że decydujący charakter miała sama filozofia tych szkół, tzn. iż stała ona w sprzeczności z ogólnym charakterem („duchem”) chińskiej filozofii oraz z tym, czego od buddyzmu oczekiwali Chińczycy. Mówiąc o duchu chińskiej filozofii, mam na myśli centralne znaczenie etyki społecznej i filozofii politycznej, wiążące się z brakiem zainteresowania teoriami nieznajdującymi aplikacji w społecznej i historycznej rzeczywistości, oraz wiarę w istnienie harmonii między Niebem i Ziemią, zasadami i ich realizacją (taoistyczne pojęcie substancji i funkcji czy konfucjański program rektyfikacji nazw), władzą i poddanymi, itp. Filozofie sanlunu i weishi miały charakter mniej lub bardziej eskapistyczny: Sengzhao porzucał wiedzę dla pradžni, Jizang jeden poziom prawdy dla kolejnego, Xuanzang jedną świadomość dla kolejnej. Co więcej, ich droga nie składała się na jakiegokolwiek praktyczne dyrektywy. Dochodzi do tego fakt, iż za-

den z nich nie wskazał wyraźnie drogi do osiągnięcia wyzwolenia ani nie określił zdecydowanie, na czym wyzwolenie polega. U Sengzhao byłaby to jakaś kontemplacja teraźniejszości, u Jizanga brak przywiązania do jakiegokolwiek poglądu, u Xuanzanga świadomość pozbawiona myślenia. Zupełnie odwrotne proporcje pomiędzy metafizyką a soteriologią panowały w szkołach tiantai i huayan. Traktat Hui Su, nauczyciela Zhiyi, nosi tytuł „Metoda koncentracji i wglądu”⁷⁸, zaś metafora bram Fazanga wskazuje kolejne stopnie niezbędne do osiągnięcia wyzwolenia. Soteriologiczne oczekiwania Chińczyków potwierdza także sukces buddyzmu czystej ziemi, którego nie uznaje się za samodzielną szkołę filozoficzną. Wreszcie niebyt, pustka czy czysta świadomość, dla której należałoby porzucić doczesność, stanowią odseparowane od świata ludzi rzeczywistości, czy to pod względem ontologicznym (siedem szkół) czy poznawczym (sanlun), czy pod jednym i drugim (weishi). Szkoły tiantai i huayan, przeciwnie, dążyły do ukazania harmonii panującej w świecie, wykazując zgodność (tiantai) i wzajemne powiązanie ze sobą (huayan) wszystkich rzeczy. Zarówno te szkoły, jak i buddyzm chan wyciągnęły wnioski z zaniku pierwszych szkół buddyzmu chińskiego.

Ufam, iż przedstawione w mojej pracy argumenty są wystarczająco przekonujące oraz poparte materiałem źródłowym. Mam nadzieję, że posłużą one za bodziec do dyskusji nad fenomenem filozofii buddyjskiej w Chinach, która stanowi w Polsce ciągle bardzo słabo zbadany temat. Dość wspomnieć, iż za wyjątkiem opracowań buddyzmu chan nie mamy żadnej monografii naukowej poświęconej którejkolwiek z wymienionych w tej pracy szkół, a tym bardziej – wszystkim szkołom filozoficznym buddyzmu chińskiego w ogóle. Z tych powodów znaczną część artykułu stanowiła prezentacja poglądów chińskich buddystów oraz ukazanie związków pomiędzy ich myślą a pozostałymi nurtami filozofii Wschodu (neotaoizmem, buddyzmem indyjskim). Myśl buddyzmu chińskiego stanowi bowiem niezmiernie skomplikowany fenomen, złożony co najmniej tak samo jak sieć Indry.

The Wheel of Dharma Takes Its Course. On Vanishing of Philosophical Schools in Chinese Buddhism between the 5th and the 8th Century

Summary

The aim of this paper is to find the causes of perishment of the philosophical schools of Chinese Buddhism between V and VII c. A.C. The subject of consideration are: seven first Buddhist schools, Chinese Madhyamaka and Chinese Yogacara. The causes are ideological, ex. Philosophical, not cultural or linguistic. For the sake of paper I am comparing the thought of mentioned schools with the philosophy of Tiantai and Huayan.

Keywords: Chinese Buddhism, Madhyamaka, Yogacara.

⁷⁸ Hui Su, *Dacheng zhiguan famen*, TSD 46:648–661.